Costanzo Preve

Gli antichi, i moderni, l'umanesimo e la storia

Alcuni rilievi a partire dagli ultimi lavori di Luca Grecchi e di Diego Fusaro

editrice petite plaisance

Koiné *Periodico culturale*

Anno XVIII – NN° 1-3 Gennaio-Giugno 2011

Reg. Trib. di Pistoia n° 2/93 del 16/2/93. *Direttore responsabile*: Carmine Fiorillo.

www.filosofico.net/koine – www.petiteplaisance.it

lucagrecchi@tiscali.it – fusarod@libero.it

Direttori

Luca Grecchi

Diego Fusaro

Ci rivolgiamo a lettori che vogliano imparare qualcosa di nuovo,
che dunque vogliano pure pensare da sé.

Karl Marx

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

Margherita Guidacci

editrice
petite plaisance

Associazione culturale senza fini di lucro

www.petiteplaisance.it
e-mail: *info@petiteplaisance.it*
Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.

Eraclito

Costanzo Preve

Gli antichi, i moderni, l’umanesimo e la storia. Alcuni rilievi a partire dagli ultimi lavori di Luca Grecchi e di Diego Fusaro

Prologo

Luca Grecchi ha recentemente pubblicato un nuovo libro che ha già ricevuto alcuni autorevoli attestati di stima. Si tratta di *La filosofia della storia nella Grecia classica,* Petite Plaisance, Pistoia, 2010. In proposito, il lettore di questo volume della rivista *Koinè* può leggere un mio impegnato saggio (cfr. *Le avventure della coscienza storica occidentale. Note di ricostruzione alternativa della storia della filosofia e della filosofia della storia*), scritto sulla base di una prima lettura critica del saggio di Grecchi, e cui lo stesso Grecchi fa ripetutamente riferimento nella parte finale del suo libro. Qui non si ripeteranno ovviamente le argomentazioni già svolte in questo mio saggio, ora a disposizione del lettore di *Koinè,* ma si aggiungeranno alcuni rilievi utile per la migliore comprensione dei temi in discussione.

Recentemente sono stati anche pubblicati due saggi di Diego Fusaro (*Bentornato Marx,* Bompiani, Milano, 2009 ed *Essere senza tempo,* Bompiani, Milano, 2010). In queste sommarie note non intendo scriverne una recensione, e neppure una critica. Di una segnalazione esse non hanno alcun bisogno, perché sono state pubblicate da una casa editrice molto importante, e che gode di una ottima distribuzione. Ne prenderò invece spunto per alcuni commenti rigorosamente personali.

Un omaggio ad una grande donna del Novecento, Jacqueline De Romilly

Negli ultimi giorni del 2010 è morta la grande antichista francese Jacqueline De Romilly, a 97 anni di età, piena di anni e di onori (*pliris imeron kai timòn*). In Italia ella era nota soltanto in un pubblico di specialisti, ma in Francia era nota come Sartre o Camus. Si impegnò infatti tutta la vita non solo nella traduzione e nel commento dei classici antichi, ma soprattutto nella difesa del carattere umanistico dell’insieme della grande cultura greca del V secolo avanti Cristo, e della necessità di non lasciar cadere in Europa la grande tradizione degli studi classici. Chi conosce gli studi di Luca Grecchi avrà certamente familiarità con nomi quali quelli di Jaeger, Stenzel, Pohlenz ed Otto, ma la De Romilly (che compare un po’ meno nei testi di Grecchi) era comunque degna di questi grandi nomi. È quindi bene che si sappia che nel suo impegno culturale Grecchi non è solo, perché può legittimamente accompagnarsi a queste grandi anime. Per quanto mi riguarda personalmente, il personag-

gio dell'anno 2010 è stata Jacqueline De Romilly, e questo giudizio potrà sembrare strano, curioso ed esagerato soltanto a chi non capisce l'attualità per noi contemporanei dell'umanesimo greco.

Un dubbio iperbolico: abbiamo veramente bisogno di una filosofia della storia per la nostra emancipazione umanistica?

Esiste una significativa formulazione di Karl Löwith (che Fusaro cita approvandola, *Bentornato Marx*, pag.106), che suona così: "La filosofia materialistica, quale Marx la concepì, si presenta non come semplice negazione, ma insieme come la realizzazione materialistica dell'idealismo hegeliano". Non si poteva essere più chiari e più espliciti di così. E tuttavia, il diavolo si nasconde nel dettaglio, e non è opportuno credere "sulla parola" neppure ad una autorità come Löwith.

Non può esistere infatti una realizzazione materialistica di un sistema idealistico, e tanto meno di una filosofia idealistica della storia. Può certamente esistere un tentativo di concretizzazione pratico-politica di una filosofia idealistica della storia, ma questa concretizzazione non cessa (e non può cessare) di avere un fondamento idealistico. Ogni filosofia della storia, comunque si presenti, ha sempre come unico fondamento "ideale" la unificazione ideale del tempo storico passato, presente e futuro. È dunque un fatto tautologico che ogni filosofia della storia sia idealistica per definizione, ed è solo un fattore di inutile confusione il fatto di chiamare "materialistica" la concretizzazione pratico-politica, come se da solo (e non accompagnato, come i cani da passeggio) il termine "idealismo" si identificasse con la contemplazione inattiva, e fosse necessaria per chiarezza una pleonastica stampella, dimenticando che lo stesso concetto di prassi trasformativa è integralmente idealistico per definizione (e per questo Fichte basta ed avanza, ed è del tutto superfluo l'agitare la cosiddetta "speranza" di Bloch, concetto non solo indeterminato ma anche escatologico, come se l'idealismo fosse compatibile con la escatologia – il che non è, e mille volte non è). L'escatologia fa parte di una sequenza monoteistica di origine ebraica, e non è possibile "innestarla" nell'idealismo, che ha invece una origine integralmente greca, e questo del tutto indipendentemente dal fatto che i greci possedessero o meno una filosofia della storia in un significato analogo a quello moderno post-settecentesco (e che essa inizi con Vico, Voltaire, Herder o altri non è rilevante). Non insisterei tanto su questo punto, per me ovvio e preliminare, se non fosse diffusa una lettura impropria della filosofia della storia di Hegel da intendere come secolarizzazione romantica di una precedente escatologia ebraico-cristiana, laddove essa invece (almeno a mio parere) non è altro che un superamento-conservazione dei limiti astratti del precedente pensiero illuministico.

La filosofia della storia quindi, ogni filosofia della storia possibile, è sempre idealistica per definizione tautologica, in quanto unifica "idealmente" un flusso temporale connettendo insieme il passato, il presente ed il futuro in un unico concetto trascendentale ed (auto)riflessivo. E tuttavia, se il requisito fondamentale di ogni filosofia della storia è la connessione ideale fra passato, presente e futuro ci si può chiedere seriamente (ed ecco un dubbio iperbolico, se ce n'è uno) se quella di Hegel sia stata veramente una filosofia della

storia. Naturalmente, non intendo spingere il senso dello spaesamento e del paradosso fino ad affermare che il più famoso di tutti i filosofi della storia, il grande Hegel, non è stato un filosofo della storia. Ma se la filosofia della storia c'è soltanto quando si è in presenza della unificazione "ideale" tra passato, presente e futuro, allora in Marx c'è sicuramente una filosofia della storia (la previsione futurologica in Marx è essenziale), ma in Hegel non c'è, perché Hegel si interdice esplicitamente di vaticinare in qualunque modo su un futuro possibile (la nottola di Minerva si alza soltanto al crepuscolo), e questo al di là di citazioni sul "progresso", eccetera, che ai suoi tempi erano usate come il prezzemolo. In Hegel il passato è ricostruito come teatro dialettico dello sviluppo della autocoscienza della libertà, e su questo non vi possono essere dubbi. Se lo sviluppo della autocoscienza della libertà basta da solo per fare una filosofia della storia, allora è chiaro che in Hegel c'è. Ma non c'è, invece, se la proiezione nel futuro prevedibile ne è individuata come ingrediente essenziale.

Autori come Kostas Papaioannou (filosofo fra i più significativi del Novecento, ma poco noto in Italia) hanno identificato in Hegel il massimo esponente di una vera e propria "deificazione" della storia, e pertanto di una idolatria secolarizzata, che Marx non avrebbe fatto altro che recepire dandole semplicemente una "coloritura" comunista. Salvo errore, mi sembra che sia questa la interpretazione di fondo di Fusaro, sviluppata specialmente in Essere senza tempo. Se è così, colgo l'occasione per esplicitare il mio educato dissenso, al di là dell'apparato filologico e citazionistico, che per me non è più rilevante. Sono infatti passato dalla fase di "che cosa ha veramente detto Marx" alla fase caratterizzata dalla domanda se Marx avesse ragione o torto nel fondare una filosofia della storia che non si accontentava del nesso fra passato e presente (non importa se poi il presente era inteso come epoca della compiuta peccaminosità in Fichte, o come epoca della riconciliazione fra reale e razionale in Hegel), ma intendeva comprendere anche la prevedibilità del futuro. Ebbene, detto con tutta la modestia ed il senso delle proporzioni, se Marx pensava questo, aveva torto. Ed aveva torto perché, detto in breve, una filosofia della storia che non si accontenta di tematizzare il nesso fra passato e presente, ma intende anche parlare del futuro, deve necessariamente prendere una di queste due vie, apparentemente opposte ed in realtà complementari: la via profetica, escatologica e messianica, che non ha nulla di idealistico (e neppure di materialistico, del resto), ma è un prodotto derivato dell'ebraismo e del primo cristianesimo (non oltre il IV secolo, peraltro); oppure la via positivistica, per cui il futuro viene (illusoriamente) ricavato da una estrapolazione della "uniformità" delle leggi della natura a quelle (peraltro inesistenti) della società. L'idealismo può essere commentato, accettato o rifiutato, ma una cosa resta sicura, e cioè che esso è incompatibile sia con il messianesimo escatologico, sia con la previsionalità positivistica.

Papaioannou osserva che la differenza essenziale fra il *logos* ellenico classico ed il *logos* illuministico moderno, sta nella rinuncia del logos ellenico a fondare sulla storia il progetto di equilibrio sociale e politico. Una tesi diversa da quella di Grecchi, ma soprattutto diversa da quella di Fusaro. Ammesso infatti, e non concesso, che secondo la tesi di Löwith-Fusaro Marx abbia semplicemente "futurizzato", radicalizzandola ulteriormente, la filosofia della storia di Hegel, questo è esattamente il fardello di cui è necessario disfarsi.

Ammetto io stesso di non avere le idee del tutto chiare. Mi è chiaro, infatti, che non abbiamo nessun bisogno di una filosofia della storia necessitaristica, deterministica e tele-

ologica, che non può che essere escatologica e/o positivistica. Da qui la mia simpatia per Georges Sorel. Ma a volte mi chiedo (ed è appunto un dubbio iperbolico) se non faremmo bene a rinunciare del tutto ad una filosofia della storia (intesa come illusoria padronanza concettuale ideale unificata dell'arco temporale passato-presente-futuro), e ritornare al punto di vista del logos greco, che praticava la misura (*metron*) e l'equilibrio sociale (*isorropia*), oltre alla prevalenza della democrazia sulla oligarchia, e della economia sulla crematistica, senza nessun bisogno di una filosofia della storia. Ecco un "rasoio" di Occam che potrebbe esserci utile oggi.

Aristotele e la questione della nascita della filosofia

I rilievi fatti in precedenza sul carattere contrastivo e non omogeneo (e tanto meno sovrapponibile in una concordistica ed inesistente continuità "occidentalistica", magari da bandire contro l'Islam) fra il logos greco e la ragione illuministica rimarrebbero del tutto generici ed ineffettuali se non ci sforzassimo di "concretizzarli". In termini chiari e semplici, il logos greco si basa sul tentativo di realizzazione della giustizia (*dike*) senza necessariamente passare per la mediazione del tempo storico come indispensabile fondazione ontologica, e cioè per la concezione moderna di origine illuministica che sostituisce il nesso Storia-Progresso al precedente fondamento di legittimazione religioso. Da circa tre secoli il principio della Giustizia si realizza (ammesso che si possa realizzare) nella storia e solo nella storia. Per i greci non era così, e non era così probabilmente (il lettore noterà il mio cauto "probabilmente") in assenza di un principio monoteistico e creazionistico da elaborare dialetticamente o da secolarizzare.

Il *logos* greco, in prima istanza, è una *misura sociale* da realizzare democraticamente in una comunità politica (la sottolineatura è necessaria perché ogni termine usato è indispensabile). Dei tre principali significati di *logos* (ragione, linguaggio e calcolo), il significato decisivo è il terzo, inteso come calcolo sociale delle giuste proporzioni della divisione (*nemein*, da cui *nomos*) delle ricchezze e del potere. I tre concetti di *dike* (giustizia), *metron* (misura) e *logos* (calcolo sociale) sono uno ed un solo concetto, che sostituisce integralmente quello ebraico e poi cristiano e musulmano di Divinità creatrice e quello moderno di Storia e Progresso. A differenza di come molti dicono oggi, il comunismo platonico era qualcosa di estremamente pratico e concreto, e non aveva nulla a che fare con una pretesa popperiana fascinazione per i tiranni legislatori (la cosiddetta – e del tutto inesistente – "sindrome di Siracusa"), tanto è vero che Platone, pur invitato, rifiutò di recarsi a Megalopoli perché quest'ultima aveva rifiutato nella sua legislazione il principio della distribuzione egualitaria dei beni (Diogene Laerzio, III, 23). E lo stesso Platone non lascia dubbi, nel *Filebo*, di identificare il principio del Buono-Uno con quello di ordine e di misura. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, ma questi a mio avviso sono già più che sufficienti.

Le origini della filosofia greca stanno quindi nell'esigenza di concretizzare una misura sociale da realizzare democraticamente (attraverso l'eguaglianza davanti alle leggi, *isonomia*, e l'eguale diritto all'accesso al discorso pubblico, *isegoria*) in una comunità politica, in modo che questo potesse fare da freno (*katechon*) alla dissoluzione (*phthorà*). Qui pur-

troppo lo stesso Aristotele (*Metafisica*, 982 b 22) ci confonde le carte, quando afferma che «quando c'era già pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche alla agiatezza ed al benessere, allora si cominciò a ricercare questa forma di conoscenza, e cioè la filosofia». Sembrerebbe quindi che la filosofia sia nata come un lusso superfluo, e non a caso i latini espressero questa idea nel motto *primum vivere, deinde philosophari*. Nello stesso modo Aristotele fa nascere la filosofia di un sentimento generico, destoricizzato e desocializzato come la "meraviglia", e poi classifica i suoi predecessori in base al criterio, anch'esso destoricizzato e desocializzato, delle «quattro cause» (materiale, formale, efficiente e finale). Su questo punto lo seguono commentatori moderni come Giovanni Cerri (*Parmenide, Poema sulla Natura*, Rizzoli, Milano, 1993), che interpretano Parmenide come un precursore degli astrofisici moderni come Hawking (vedi pp. 67-69). Non dico che questa lettura non possa e debba essere fatta, e che non abbia riscontri filologici. Ma la chiave per comprendere i primi filosofi sta nel capire che essi non erano anche legislatori comunitari, ma che essi erano soprattutto legislatori comunitari.

Qui una lettura storica comparata e contrastiva dei primi filosofi greci e dei profeti biblici ebraici può essere decisiva ed illuminante. Entrambi avevano il problema di presentarsi e di accreditarsi come credibili ed autorevoli presso le loro rispettive comunità, ed allora il problema stava nel modo di conseguire questa credibilità e questa autorevolezza. Nel caso dei profeti ebraici, il solo modo era quello di denunciare la violazione del patto che istituiva l'alleanza fra la divinità ed il suo popolo eletto, ma questo presupponeva il riferimento ad una divinità creazionistica. I greci si muovevano nell'assenza più totale di una divinità "creazionistica", il che faceva della natura (*physis*) il solo possibile criterio di legittimazione normativa. Questo non significa che l'interesse presocratico per la natura fosse soltanto pretestuoso e strumentale. Al contrario, esso era profondo e reale. Ma la natura, solo ed unico luogo della crescita, della aggregazione e della dissoluzione, era il solo modello normativo per indagare la società, come del resto rilevò il grammatico alessandrino Diodoto citato da Diogene Laerzio.

La filosofia greca nasce quindi da un bisogno pratico di contrastare la dissoluzione sociale e comunitaria (schiavitù per debiti metaforizzata come misura indeterminata, *apeiron*), ed Aristotele si sbaglia a farla originare da una generica "meraviglia" sorta in base ad un già raggiunto benessere. Non ce l'ho con Aristotele, di cui resto un ammiratore. Chiunque può sbagliarsi. Aristotele si è sbagliato in astronomia, può benissimo essersi sbagliato anche sulla origine della filosofia. Ma questo comporta un richiamo sulla necessità di una deduzione sociale delle categorie del pensiero.

Il problema della deduzione sociale delle categorie del pensiero

Il tema della deduzione sociale delle categorie del pensiero (e non solo delle categorie ideologiche, che sono ovviamente "sociali" al 100%, ma proprio delle categorie filosofiche propriamente dette) non dovrebbe essere monopolio esclusivo di pochi autori (Alfred Sohn-Rethel, Maria Antonopoulou, parzialmente Antonio Capizzi), ma dovrebbe essere oggetto di valutazione più ampia. Così purtroppo non è. La maggior parte degli studiosi

ignora addirittura che esista (sono abituato a vedere "cadere dalle nuvole" presunti luminari della filosofia appena gli si cita Sohn-Rethel), e quei pochi che ne hanno avuto un vago sentore lo liquidano immediatamente come "estremistico", "di sinistra", relativistico, sociologico, riduzionistico, eccetera. E tuttavia, non è questo il modo giusto di impostare il problema.

In termini storici, il metodo della deduzione sociale delle categorie del pensiero nasce come contestazione storica novecentesca determinata del metodo neokantiano (e quindi kantiano) della deduzione trascendentale delle categorie stesse. Quest'ultimo è appunto "trascendentale" perché la legittimazione dell'uso delle categorie stesse è vincolato alle forme a priori della sensibilità (spazio e tempo), e quindi rifiuta l'equazione fra gnoseologia ed ontologia, piano dell'essere e piano del pensiero. Questo metodo rifiuta quindi non solo la metafisica religiosa cristiana (Tommaso d'Aquino, eccetera), ma anche e soprattutto il pensiero greco, sia platonico che aristotelico. Kant doveva delegittimare socialmente e storicamente la normatività religiosa, e questo può essere fatto soltanto portando a termine una distribuzione formalistica del soggetto (già iniziata con il *Cogito* di Cartesio), attraverso una sua integrale destoricizzazione e desocializzazione.

Questa destoricizzazione e questa desocializzazione, che Kant portava a termine nel doppio ambito della teoria della conoscenza e della morale, è parallela e convergente con l'analoga ed omologa destoricizzazione e desocializzazione attuate da Hume e da Smith nell'ambito della autofondazione economica della società capitalistica, resa autonoma da qualsiasi fondazione religiosa (esistenza di Dio), politica (contratto sociale) e filosofica (diritto naturale). Il paradosso dialettico sta peraltro in ciò, che si ha qui il massimo "invertito" della storicità, e della socialità borghesi-capitalistiche, fondate sull'individuo-imprenditore slegato programmaticamente da ogni vincolo comunitario.

Non c'è quindi nulla di estremistico, riduzionistico, sociologistico e relativistico nel metodo della deduzione sociale delle categorie, anche se alcuni dei suoi sostenitori (come Sohn-Rethel) lo praticavano in questa prospettiva, prospettiva cui io mi oppongo radicalmente e fieramente, dal momento che io respingo il sociologismo relativistico, prodotto dalla assolutizzazione dello storicismo ed anticamera del nichilismo in tutte le sue variopinti versioni. Questo metodo raddrizza semplicemente i processi di destoricizzazione e di desocializzazione, a loro volta inscindibilmente connessi con i processi di accumulazione capitalistica (di cui sono un controcanto di accompagnamento filosofico, e non solo o principalmente ideologico). Spero che questo ora risulti chiaro.

Luca Grecchi e l'eredità greca dell'umanesimo anti-crematistico

Il profilo filosofico originale di Luca Grecchi è ormai consolidato e ben delineato, e può essere compendiato in due punti principali. Primo, una interpretazione del pensiero greco classico come umanesimo anti-crematistico. Secondo, una valutazione complessiva, ad un tempo teoretica e pratica, per cui il modello dell'umanesimo anti-crematistico è oggi più attuale, e quindi più proponibile, del modello dello storicismo progressistico, che ha mostrato nel corso di due secoli alcune debolezze "strutturali" (uso qui un linguaggio inge-

gneristico) in senso relativistico e nichilistico. Dal momento che condivido tutto il discorso di Grecchi (con l'eccezione – rilevante ma non decisiva – per cui considero normativa nel pensiero greco la natura e non la storia nel senso "narrativo" moderno del termine), mi sarà facile scomporre i due elementi dell'umanesimo e della anti-crematistica antichi.

Sono d'accordo con Grecchi sul fatto che se di una centralità si può parlare nel pensiero antico, si tratta di una centralità umanistica, e non invece teocentrica, ontocentrica o fisiocentrica. È questa una eredità della De Romilly cui prima ho accennato. Il pensiero greco non è teocentrico, per la nota ragione per cui i greci non seguivano una religione monoteistica e creazionistica rivelata in libri sacri di cui un qualsiasi clero potesse (auto) dichiararsi custode e gestore, gli dei erano molti ed erano ricavati miticamente da una teogonia naturalistica.

Il pensiero greco non era ontocentrico (a differenza di come hanno sostenuto pensatori peraltro rilevanti come Heidegger o Severino) perché l'Essere (pensiamo a Parmenide) era sempre e solo una metafora naturalistica della permanenza nel tempo e della correlata intangibilità di una legislazione sociale comunitaria di tipo pitagorico (e richiamo qui il capitolo precedente sulla necessità di una deduzione sociale delle categorie, senza la quale il presunto "essere" cade dal cielo come un meteorite). Ma il pensiero greco non era neppure fisiocentrico, nonostante fosse dipendente da una precedente unità ontologica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale (tema che ha una lunga storia, da Mondolfo a Voegelin). A rigore, l'unico pensiero veramente fisiocentrico che personalmente conosco è il positivismo ottocentesco, che pretende ricavare e dedurre le comunità sociopolitiche da presunte "leggi" estrapolate dal mondo della natura astronomica, fisica, chimica e biologica (e questo in tutte le sue varianti, di "destra" come la sociobiologia americana o di "sinistra" come il materialismo dialettico sovietico). No, i greci non erano fisio-centrici, ma umanistici.

Ma dove stava l'elemento specifico di questo umanesimo greco antico? Qui sta il 100% del problema, perché l'umanesimo "generico" e senza determinazioni può fare da travestimento a qualsiasi cosa. È raro infatti che nella storia sistemi politici disumani non si siano invece presentati come "umanistici" e difensori dell'uomo. La *humanitas* di Cicerone era perfettamente compatibile con un impero schiavistico ed oligarchico di rapina. L'umanesimo rinascimentale, certo inarrivabile artisticamente, era la copertura ideologica di un papato corrotto fino al midollo e di una oligarchia di mercanti e banchieri rinobilitati (Medici, eccetera). Nel Novecento Althusser (con qualche ragione) ha denunciato nel cosiddetto "umanesimo marxista" la copertura della rinuncia alla lotta di classe. E potremmo continuare, ma è inutile sprecare altra carta preziosa.

L'elemento specifico dell'umanesimo greco sta infatti nel suo essere stato un umanesimo comunitario, ed il fatto che fosse anche anticrematistico non ne è che una logica conseguenza, in quanto una comunità crematistica è un deserto umido ed un logaritmo giallo. Questo afferma Socrate quando sostiene che l'oggetto privilegiato della filosofia è il «Conosci te stesso», in cui il *te stesso* non è certamente l'individuo isolato e privo di legami sociali, ma è l'*individuo radicato in una comunità solidale*. E del resto questo è anche il punto di vista di Platone quando polemizza con la *pleonexia* ed il *pleonektein*, e cioè con l'arricchimento individualistico.

Ed infine questo è il punto di vista di Aristotele, quando connota l'uomo come animale sociale, politico e comunitario (*politikon zoon*) e come animale dotato di ragione, linguaggio e soprattutto capacità di calcolo sociale equilibrato e misurato. In questa solida tradizione si situa bene Luca Grecchi.

La distinzione aristotelica fra economia e crematistica è centrale per definire l'umanesimo filosofico di Luca Grecchi, ma in questo Grecchi può rifarsi ad almeno due autorevoli predecessori. In primo luogo, quella che Karl Marx un po' impropriamente definì critica dell'economia politica, era in realtà una critica della fondazione e della riproduzione della crematistica capitalistica, che stava alla povera crematistica aristotelica come la grande industria all'artigianato. In secondo luogo, Karl Polanyi si servì proprio della distinzione aristotelica per mostrare come la normalità nella storia umana sia stata l'incorporazione della economia nella più ampia riproduzione comunitaria complessiva, la sua autonomizzazione è stata invece una eccezione storica occidentalistica, priva di qualunque legittimazione etica universalistica. E si potrebbe continuare.

Si dirà che in questo modo Grecchi si inserisce nella tradizione economicistica e riduzionistica della cultura di sinistra. Nulla di più inesatto dal momento che il pensiero di Grecchi, al di là della sua esplicita natura egualitaria, solidaristica e comunitaria, è del tutto estraneo ai codici ideologici della sinistra europea tradizionale. Questa sinistra ha una matrice ad un tempo storicistica e positivistica, e la sua evoluzione dialettica interna la porta in direzione relativistica e nichilistica (su questo l'analisi di Augusto Del Noce mi sembra del tutto esatta, al di là del suo fondamentalismo cattolico, che si può anche non condividere, ed infatti io non lo condivido). Grecchi è invece sostenitore esplicito di una concezione veritativa della attività filosofica, concezione sbrigativamente liquidata come reazionaria, conservatrice e tradizionalista dalla sinistra, invischiata nella mitologia storica del Progresso. La sinistra tende anzi a retrodatare simbolicamente la dicotomia Destra/Sinistra alla dicotomia Acropoli/Agorà (vedi il manuale di *Storia della filosofia* Zanichelli di Mario Vegetti), come se la riforma ultrademocratica di Clistene di Atene non fosse mescolata dal concetto di mescolanza (*anamixis*) dei gruppi sociali di origine pitagorica. La sinistra tende ossessivamente a vedere nel mondo greco classico la centralità dello schiavismo (in questo curiosamente simile a Nietzsche, sia pure con una inversione valutativa del giudizio), laddove il modo di produzione schiavistico in senso marxiano caratterizza soltanto il mondo ellenistico-romano, mentre il mondo della Atene classica era semmai caratterizzato da un modo di produzione di piccoli produttori indipendenti. La natura progressistico-futuristica della sinistra la porta a sospettare del classicismo, persino paradossalmente in studiosi ideologicamente di sinistra che pure conoscono molto bene le lingue classiche ed il mondo antico. E si potrebbe continuare.

L'interpretazione di Grecchi del mondo antico in termini di *umanesimo anticrematistico* è quindi del tutto estranea alla dicotomia Destra/Sinistra, che applicata alla storiografia filosofica è soltanto fonte di inutili confusioni settarie. In una cultura drogata dalla appartenenza ideologica identitaria è normale che Grecchi debba scontare una certa solitudine, ma questa solitudine è il prezzo giusto da pagare per la "lunga durata" in cui si colloca la prospettiva del suo pensiero.

I tre elementi principali del profilo filosofico di Diego Fusaro

Non avendo ancora compiuto i trent'anni di età, Diego Fusaro è un *enfant prodige* della filosofia italiana, e questo non può che provocare invidie ed avversioni in un mondo caratterizzato dal settarismo, dalla chiusura mentale e dalla più totale e provocatoria mancanza di "meritocrazia". Ma poiché io sono del tutto estraneo a questo mondo, e per di più nutro sentimenti di amicizia personale con Fusaro, mi sia concesso di giudicarlo in questa sede in termini di puro profilo filosofico.

In estrema sintesi, tre sono gli elementi principali rilevabili nel profilo filosofico di Fusaro: un ritorno esplicito alla sequenza filosofica espressiva della linea Fichte-Hegel-Marx di contro alla tendenza postmoderna che privilegia invece la sequenza espressiva Nietzsche-Heidegger, quasi sempre coniugata con l'interpretazione francese Foucault-Deleuze (vedi Gianni Vattimo, ma anche Toni Negri); l'inserimento esplicito di Karl Marx nella scuola dell'idealismo moderno, al di là di oscillazioni "materialistiche" considerate rilevanti, ma secondarie; infine, una sostanziale esclusione della centralità del concetto di prassi rivoluzionaria trasformativa in Marx, sostituita da una lettura incentrata su di una filosofia futuristica della storia integrata dal concetto di Speranza di origine blochiana, che rischia (almeno a mio parere) di ricondurre Marx a quella scuola dei "critici della civiltà" (*kulturkritiker*) del tipo di Adorno e di Heidegger, scuola di cui la manipolazione capitalistica attuale non ha alcuna paura, considerandola (giustamente) come facilmente integrabile nell'innocuo chiacchiericcio "colto" odierno. Ma trattiamo questi tre punti separatamente.

Iniziamo dal primo punto. Nato nel 1983, Fusaro appartiene alla prima generazione filosofica italiana del tutto "postuma" al decennio 1975-1985, decennio in cui venne consumato il tragicomico congedo ideologico dalla precedente "grande abbuffata" pseudomarxista del ventennio 1955-1975. Come avviene alla fine di grandi smodati banchetti, prima si trinca come se si fosse Humphrey Bogart e poi si va a vomitare in bagno; in questo caso, a vomitare il pastone Marx-Lenin-Mao-Gramsci troppo frettolosamente ingurgitato. Per dirla con Woody Allen, questo pastone non serve neppure più per fare colpo sulle ragazze. Il normale modo educato di effettuare questo congedo è stato quello accademico caratterizzato dalla triade Habermas-Bobbio-Rawls (su cui ha scritto pagine illuminanti Perry Anderson). Un modo "alternativo", in cui pomposi accademici si sono travestiti da membri di centri sociali, è stato quello del cosiddetto "niccianismo di sinistra" (in proposito si veda Jan Rehmann, *I Nietzscheani di sinistra*, Odradek, Roma, 2009). I due modi hanno però marciato divisi e colpito uniti, in quanto si trattava in sostanza di liberare gli intellettuali accademici (quintuplicati negli apparati universitari dopo il 1968, secondo un illuminante studio di Bernd Rabehl) dai loro pregressi complessi di colpa verso il proletariato, nel frattempo degradato a plebe populista, oppure sublimato (ma è lo stesso) in *Moltitudini Biopolitiche* in lotta contro un impero deterritorializzato, e quindi purificato della sua precedente natura imperialista. Chi va al di là della pittoresca superficie semicolta infarcita di citazioni in tedesco (senza traduzioni, così non siamo infastiditi da dilettanti non invitati), capisce che questi fuochi artificiali nascondevano un fenomeno sociale molto più profondo e strutturale, la fine di quella che i sociologi francesi Boltanski e Chiapello hanno definito la secolare alleanza "di sinistra" fra la critica economica e sociale alle ingiustizie produttive

e distributive del capitalismo, e la critica artistica e culturale alla ipocrisia dei costumi della vecchia borghesia tradizionale.

Da tutta questa "merda" (termine molto usato da Marx) Fusaro è immune per ragioni squisitamente generazionali. Nato nel 1983, non aveva semplicemente bisogno di uccidere freudianamente i padri Hegel e Marx per liberarsi dall'abbraccio sudato dei ceti politici e delle plebi plaudenti al loro seguito. E quindi il "ritorno" alla sequenza espressiva Fichte-Hegel-Marx in Fusaro avviene dopo il lyotardiano disincanto postmoderno verso le grandi narrazioni, e non ha neppure bisogno di fare il solito stucchevole giuramento di fedeltà weberiano sul politeismo dei valori e sul disincanto del mondo.

Ci vorrebbero migliaia di pagine dottissime per argomentare la attualità del ritorno alla sequenza filosofica espressiva Fichte-Hegel-Marx e la necessità di archiviare educatamente e con tutti gli onori la sequenza alternativa Nietzsche-Foucault-Deleuze (su Heidegger bisognerebbe forse fare un discorso a parte, salvandone l'intelligentissima ed illuminante interpretazione di Nietzsche). E dal momento che – come dice un arguto proverbio inglese – la beneficienza comincia a casa propria, rimando alle migliaia di pagine che ho scritto in proposito nel trentennio 1980-2010, in cui ci sono certamente fisiologiche oscillazioni e correzioni di rotta, ma in cui la centralità della sequenza Fichte-Hegel-Marx non è mai messa in discussione. E quindi, per farla breve, non posso che lodare Fusaro per quello che sta facendo, senza cadere in quella forma di settarismo autofagico tipico degli intellettuali di sinistra, per cui si colpisce ferocemente chi ti sta più vicino suscitando soddisfazione in chi invece ti sta più lontano.

Passiamo ora al secondo punto. Recentemente Fusaro è approdato alla pacata conclusione della sostanziale appartenenza di Marx alla tradizione idealistica moderna di Fichte e di Hegel, laddove in precedenza vi erano ancora oscillazioni terminologiche ed ossimori un po' opportunistici (fra cui, innegabile, quello di "idealismo materialistico"). Tutto questo non stupisce e fa onore alla sua intelligenza teoretica, perché mi rendo conto che non è facile staccarsi dalla lettura filologica dei testi di Marx e dalle sue virtuose professioni di materialismo, certo soggettivamente oneste e sincere. Qui mi dispiace dirlo, perché non è molto fine ed educato, ma rivendico una assoluta primogenitura, oramai più che decennale, documentata in decine di pubblicazioni a stampa. Il fatto che tutto questo non mi sia stato riconosciuto non fa parte della fisiologia del dibattito filosofico pubblico, ma di una branca dell'etologia animale chiamata sociologia degli intellettuali di sinistra, gruppo forse superiore a quello degli scorpioni, ma non di molto. E tuttavia, al di là di queste miserie, l'approdo di Fusaro ad una interpretazione di Marx come idealista (moderno, non certo antico nel senso di Pitagora e di Platone) deve essere salutata con vera soddisfazione, come di fronte ad una liberazione del pensiero.

Il problema non è concettualmente di difficile soluzione, ma presuppone la piena comprensione della differenza fra il concetto di *metafora* (filosofica) ed il concetto di *fondamento* (filosofico). È del tutto chiaro che la "materia" in Marx non ha nulla a che fare con il termine usato per indicare l'oggetto (peraltro differenziato) delle varie scienze della natura, ma è usato come *metafora* (in greco significa "trasporto") di qualcosa d'altro. Si tratta principalmente di due trasporti metaforici, la materia come ateismo (Dio non esiste, materia ed energia sono autopoietiche, con o senza *big bang* originario) e la materia come strut-

turalismo (in ogni modo di produzione sociale la totalità riproduttiva è unitaria, ma in essa la struttura prevale sulle varie sovrastrutture). A questi due trasporti metaforici se ne possono aggiungere altri due, la materia come prassi trasformatrice rivoluzionaria e non come semplice contemplazione "critica" della totalità sociale, e la materia come conseguimento di una libertà "concreta", definita pertanto materiale e non solo formale. Volendo, si possono aggiungere altri trasporti metaforici, la materia come scienza galileiana (Galvano Della Volpe) e la materia come centralità leopardiana della fragilità umana (Sebastiano Timpanaro e Cesare Luporini). Non ci sono limiti ai travestimenti metaforici del termine "materia" e del materialismo, che possiamo tranquillamente trasformare anche in edonismo (Onfray, eccetera). Ad un certo punto, però, bisognerà pure arrestare la giostra e scendere.

Il fondamento filosofico del pensiero di Marx sta invece in una "idea" unificata, e pertanto in una totalità concettuale espressiva unitaria, di storia universale del genere umano, visto come teatro di processi strutturali di perdita, acquisizione, alienazione, conquista ed emancipazione. Questo è a tutti gli effetti "idealismo" in senso filosofico, anche se non ho nulla in contrario, per far piacere agli ortodossi, a chiamare "materialismo" la teoria della nascita, sviluppo, tramonto e transizione dei modi di produzione sociali (intesi come unità di strutture produttive – forze produttive e rapporti di produzione – e sovrastrutture ideologiche), teoria che è in realtà strutturalistica, anche se parla ovviamente di forze "materiali" (violenza, metalli, produttività, guerra, dominio, ecc.). A questo punto, per farla breve, se Fusaro ci è arrivato, non posso che dire con soddisfazione "benvenuto a bordo".

Il terzo ed ultimo punto è il più imbarazzante e delicato, e farei anche volentieri a meno di trattarlo, se il problema filosofico non andasse al di là del pur necessario riserbo personale. Dopo tanti libri dedicati a Marx, Fusaro non può nascondersi dietro le (presunte, ed in realtà inesistenti) citazioni risolutive del suo autore, e deve accettare di essere giudicato come interprete "espressivo" di questo autore. E l'interprete espressivo è appunto colui che dà una interpretazione globale espressiva dell'autore stesso. Ma chiariamo meglio la questione.

Come tutti i docenti universitari di filosofia, Fusaro coltiva una fede ingenua nella decisività della citazione risolutiva. Da tempo ho perduto questa fede, che pure ho coltivato per decenni (e che ad esempio l'amico Bobbio lodava). In realtà ogni citazione non è un "fatto atomico", di per sé espressivo della totalità che si presuppone contenuta in essa come un macrocosmo in un microcosmo, ma è il risultato di una operazione soggettiva di selezione e di filtraggio. Se un autore ci avesse lasciato solo dieci pagine, o anche meno, si potrebbe forse "citare" con una certa sicurezza (ma il caso di Parmenide dovrebbe già metterci sull'avviso). Ma quando l'autore ci ha lasciato migliaia di pagine, le contraddittorietà sono sempre presenti. Nel caso di Marx, a volte il lavoro appare come costo sociale reale in senso naturalistico (Lippi), ed a volte come astrazione unitaria di valore e di alienazione (Colletti-Napoleoni). A volte il capitalismo è indicato come presupposto indispensabile per il comunismo, e poi nella nota lettera a Vera Zasulic si dice l'esatto contrario. A volte si parla di scienza in senso filosofico-hegeliano, ed a volte si ripropone la concezione deterministica positivistica. Hegel a volte è un maestro, ed a volte è un mistico romantico secolarizzatore della teologia cristiana. Non voglio certamente "infierire" su Marx, di cui

sono un ammiratore ed un allievo critico. Ma per me ogni citazione è sempre e solo una selezione, e testimonia al massimo una "fusione di orizzonti", che dice molto di più sul commentatore che sull'autore.

Il Marx di Fusaro è un filosofo hegeliano della storia al 100%, che deve ovviamente "futurizzare" Hegel, perché da Hegel il comunismo non può venir fuori come un coniglio dal cappello (a meno che, con Herbert Marcuse, si dica che il Razionale deve diventare necessariamente Reale, ma a questo punto Hegel diventa solo un pretesto per dire le proprie legittime cose, che peraltro io politicamente condivido). Ho già fatto notare in precedenza, e qui lo ribadisco, che la filosofia della storia di Hegel non può essere futurizzata per sua propria natura, in quanto essa concerne esclusivamente l'arco temporale passato-presente, mentre si interdice di parlare di futuro. Ma per il momento lasciamo cadere questo punto, pur cruciale, per indagare in che modo concretamente Fusaro "futurizza" la filosofia marxiana. In Fusaro il ruolo della prassi è di fatto inesistente, ed è sostituito da un continuo accenno ad una vaga ed indeterminata "speranza" nel senso di Ernst Bloch. Ho già fatto notare, e qui lo ribadisco, che il concetto di speranza nel pensiero greco è semplicemente una divinità di tipo mitologico, e non ha nessuno statuto filosofico (verificare per credere), mentre nel pensiero ebraico essa è il supporto messianico, apocalittico ed escatologico di un "riscatto" del mondo. Bloch è un mistico ebraico rivoluzionario, che non ha nessun rapporto con l'apparato categoriale dell'idealismo. Personalmente, preferisco un rivoluzionario messianico allucinato ad un capitalista scettico, weberiano e pragmatico e ad un intellettuale postmoderno e nichilista, ma questo non ha nulla a che vedere con lo statuto veritativo della filosofia (cui pure Fusaro formalmente aderisce). Nulla al mondo potrà farmi preferire l'inesistente Speranza alla (solo provvisoriamente per ora) inesistente Prassi. La prassi esiste ontologicamente, la speranza no.

Cerchiamo di chiarirci le idee quando parliamo di prassi, ed in proposito non consiglierò mai abbastanza la lettura di Karel Kosik, *Dialettica del concreto*. Gli sciagurati che hanno diretto per mezzo secolo il comunismo italiano hanno ridoto la prassi alla distribuzione di volantini (pur necessaria), alla frittura di salamini alle Feste dell'Unità ed alla firma di appelli testimoniali identitari (che anche io peraltro ho firmato a decine). Se uno usciva dal suo studio e sfilava in manifestazione dietro gli amati dirigenti con ai lati masse di pecoroni plaudenti, faceva della "prassi", mentre per i più arditi e deliranti la prassi era il «sentire il calore delle comunità operaie e proletarie indossando il passamontagna» (il lettore postmoderno non ci crederà, ma ho solo citato letteralmente Toni Negri). Non è certamente questa la prassi la cui assenza rimprovero nella interpretazione di Marx di Fusaro. Se Fusaro bruciasse le camionette della polizia come un *black bloc*, impiccasse in effige la Gelmini o urlasse esagitato il suo odio verso il capitalismo non cambierebbe assolutamente nulla nel suo codice filosofico, per cui nella futurizzazione marxiana di Hegel la risibile speranza (aveva ragione Monicelli a criticarne lo straripante uso retorico attuale) sostituisce la prassi rivoluzionaria. In questo modo, diciamolo francamente, Marx è forse "bentornato", ma è bentornato solo in quanto "decaffeinato" (l'espressione è di Slavoj Zizek), e ridotto ad un innocuo "critico della civiltà". Ma la questione merita un ultimo approfondimento finale.

Note sulla riproduzione dell'industria filosofica e sullo spettacolo "colto" della attuale globalizzazione capitalistica

I precedenti rilievi possono certo essere letti come una critica a Diego Fusaro, e sicuramente lo sono. Lo sono, perché qui vige l'aureo principio del "niente di personale", ed il cuore della critica sta in ciò, che la categoria di speranza non può sostituire la categoria di prassi nella filosofia idealistica della storia di Marx, che in quanto tale non futurizza semplicemente la filosofia della storia di Hegel, ma la modifica qualitativamente con l'inserimento del concetto inedito di prassi rivoluzionaria. Ma conviene forse esaminare il saggio di Fusaro *Essere senza tempo*, perché qui Fusaro non deve più nascondersi dietro lo schermo universitario di una sapiente citatologia selettiva, ma può invece esplicitare la propria interpretazione del tempo presente. Dal momento che mi sembra (salvo errore) di condividerla nell'essenziale, ritengo inutile parafrasarla, e più utile invece considerarne la tesi di fondo utilizzando il mio lessico concettuale. Prima, però, devo fare una considerazione preliminare sul modo in cui funziona oggi lo spettacolo colto riservato ai "palati fini" dei colti e dei semicolti nelle nostre metropoli capitalistiche.

Il circo mediatico televisivo, sostanzialmente unificato a destra, al centro e a sinistra dai vincoli ferrei del *Politicamente Corretto*, è al diretto servizio delle oligarchie capitalistico-finanziarie che dominano il mondo. Esso tiene sotto ricatto permanente il ceto politico subalterno di servizio attraverso il pretesto morale-giudiziario, ed utilizza saltuariamente il clero universitario in veste di autorevoli esperti (non più di una decina per paese a seconda delle specializzazioni). Il circo mediatico si esprime davanti a masse di pecoroni televisivi passivizzati (fra cui metto anche me stesso) attraverso tre forme principali di spettacolo: sportivo, violento e pornografico. Ma qui ci interessa soltanto un quarto tipo di spettacolo, rivolto a coloro che Stefano Benni a suo tempo definì *Gente di una Certa Kual Kultura*. Si tratta di uno spettacolo raffinato, che definirei in prima approssimazione una sorta di *Pluralismo Manipolato*, con esclusione solamente degli "estremisti di sinistra" politicamente scorretti (il che mi ricorda la teoria della tolleranza di Locke, che tollerava tutti all'infuori di atei, cattolici e non-conformisti). Ma la cosa deve essere approfondita.

In *Essere senza tempo* Fusaro sviluppa la tesi di Koselleck, per cui la modernità non è tanto caratterizzata dall'idea di progresso in quanto tale, ma assai più dall'idea di accelerazione del progresso stesso. Questo dà luogo ad una "società della fretta", in cui da un lato ci si affretta, ma dall'altro non si va più da nessuna parte, perché non esiste più l'idea di una direzionalità temporale emancipativa della storia stessa. A mio avviso questa tesi, che è giusta nell'essenziale (ma anche del tutto priva di potenzialità rivoluzionarie, come avviene per tesi come quelle di "società liquida" di Bauman), può essere spiegata sviluppando non tanto la pur giusta intuizione di Koselleck, quanto piuttosto la tesi di David Harvey, che individua il passaggio dal cosiddetto *Moderno* al cosiddetto *Postmoderno* non solo nella produzione globalizzata e flessibile (nel linguaggio marxiano, la "struttura"), ma anche nel passaggio dal modello normativo del *Tempo del progresso* al modello normativo dello *Spazio della globalizzazione* (in linguaggio marxiano, la "sovrastruttura"). Non si tratta qui di scegliere fra Koselleck e Harvey (sebbene ovviamente io scelga Harvey), quanto di capire che la dialettica della società contemporanea può essere compresa soltanto sulla base

della teoria marxiana dei modi di produzione, con cui indubbiamente Koselleck “civetta”, ma che non mette al centro del proprio schema interpretativo, come del resto fanno tutti i *kulturkritiker*, da Nietzsche a Simmel, da Adorno a Heidegger.

E tuttavia Adorno coglie il centro del problema, quando nelle prime pagine della sua *Dialettica Negativa* si esprime così: «Nessuna teoria sfugge più al mercato: ognuna viene offerta come possibile tra le opinioni concorrenti, tutte possono essere scelte, e tutte assorbite». Adorno dimentica qui di aggiungere che si tratta non del mercato in sé, ma di una nicchia di mercato molto piccola, la nicchia di mercato culturale (ad occhio e croce, una nicchia di mercato del 2%, rispetto ad un 98% riservato alla manipolazione mediatica, allo spettacolo sportivo, allo spettacolo violento ed allo spettacolo porno). E tuttavia la cosa è rilevante, se pensiamo che nel medioevo cristiano chi svelava i meccanismi della riproduzione ideologica della società veniva bruciato vivo sul rogo, laddove oggi i *kulturkritiker* hanno il loro spazio negli apparati universitari e nelle consulenze per le riviste femminili (pensiamo ad Umberto Galimberti, pagatissimo teorico della integrale consumazione della lunga storia della metafisica occidentale in dispositivo tecnico planetario oramai immodificabile).

La chiave di questo paradosso dialettico non sta tanto nella accelerazione del progresso e nei suoi esiti nichilistici, quanto nella natura di ciò che potremo chiamare oggi l’Assoluto. Gli apologeti del mercato capitalistico globalizzato alla Eugenio Scalfari pubblicano saggi critici in cui festeggiano la fine dei due precedenti Assoluti, il Dio monoteistico cristiano e la sua funzione normativa nei costumi individuali e sociali ed il suo succedaneo marxista, il *Progresso nella Storia*. E tuttavia, ripetendo la nota frase di Woody Allen, se Dio è morto e Marx è morto, non per questo la società può sentirsi bene. Una dittatura del mercato si è sostituita alle vecchie (presunte) dittature teocratiche e ideocratiche, e qui sta il vero paradosso dialettico da svelare. Il *Libero Mercato* è in realtà l’unico fattore storico e sociale che non può essere liberalizzato, laddove tutte le opinioni, soprattutto quelle dei *kulturkritiker*, possono invece essere liberalizzate, in quanto socialmente irrilevanti. L’irrilevanza di tutte le opinioni critiche è direttamente proporzionale alla irrilevanza assoluta ed esclusiva dei vincoli del mercato globalizzato.

Ipotizziamo che in Europa, sulla base di lotte sindacali secolari, gli operai abbiano ottenuto mezz’ora di mensa aziendale. Ebbene, se in Mongolia è stato adottato il *Nuovo Metodo per l’Ingozzamento Veloce del Metalmeccanico* (in acronimo *NIVM*), che riduce i tempi a soli cinque minuti, allora le leggi implacabili del mercato concorrenziale (un Assoluto rispetto al quale i vecchi assoluti religiosi e progressisti erano ancora tentativi artigianali) comportano la fine di duecento anni di “progresso”, accelerato oppure no. Si tratta di qualcosa che è sotto gli occhi di tutti, e che non richiede raffinate interpretazioni filosofiche per capirlo. Il sistema liberalizza tutto (con la parziale momentanea eccezione dell’antisemitismo e della pedofilia), al di fuori dell’unico Assoluto che non liberalizza, il mercato globalizzato e le sue “leggi”.

Il fatto che il mercato culturale assorba tutto non significa che il compito della filosofia critica sia diventato irrilevante e privo di valore. Ho fatto tutta la vita il professore di filosofia, e non me ne lamento. Ho recentemente letto che la CGIL Scuola ha ribattezzato gli insegnanti “lavoratori della conoscenza”, e l’irresistibile comicità subalterna di questa

concezione mi ricorda una vecchia battuta di un film comico: "Vai avanti tu, che a me viene da ridere!". Se vuole essere fedele alla sua eredità greca (e qui, lo ripeto, la interpretazione umanistica ed anti-crematistica di Grecchi spicca per intelligenza e pertinenza) ed al carattere idealistico ed emancipativo della sequenza Fichte-Hegel-Marx (da mettere tutti e tre sullo stesso piano, con un occhio di riguardo per Fichte) allora *essa deve incorporare nella sua stessa struttura ontologica ed assiologica il concetto di prassi trasformativa rivoluzionaria*. Questo *deve* avvenire anche in assenza di soggetti sociali collettivi credibili, e l'assenza di questi soggetti non deve diventare un *alibi* per l'autolimitazione autocensoria alla semplice denuncia culturale, che di per sé non può superare lo stadio di prodotto culturale di nicchia.

Naturalmente, sono perfettamente consapevole che non basta proclamare solennemente tutto questo perché questa proclamazione abbia effetti pratici. Alla fine, non si può sfuggire al triste principio per cui le armi della critica non possono sostituire la critica delle armi. Ma le "armi" non hanno nulla a che fare con l'impotente terrorismo minoritario e con il rovesciare cassonetti nutrendo lo spettacolo televisivo violento. Le armi sono *un nuovo pensiero*, che riproponga la *prassi umana* (e non la semplice speranza intesa come attesa messianica) al centro della *trasformazione sociale*.